# CULTURES POPULAIRES

**PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 34**
Revue trimestrielle - janvier-mars 1986

---

**Clara Gallini** : La somnambule merveilleuse. Réflexions sur la culture populaire ..... 5

**Daniel Vidal** : Œuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le jansénisme convulsionnaire du XVIII[e] siècle ..... 17

**Mohamed Hocine Benkheira** : Jouir du rite : remarques sur l'islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante ..... 37

**Moncef Gouga** : Les communautés ibadites au Maghreb : réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort .. 49

**Sami Alrabaa** : Arbitration discourse in folk-urban Egypt ..... 65

**Mohamed Dernouny** : Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata ..... 89

**Malek Chebel** : Mythologies maghrébines contemporaines ..... 99

**Djafar Attari** : Transformations de la religiosité populaire iranienne .. 123

**Biancamaria Scarcia Amoretti** : La vie de l'imam comme modèle : un phénomène historique ou contemporain ? ..... 139

**Zouhaïer Dhaouadi** : Femmes dans les **zaouia**-s : la fête des exclues 153

**Résumés / Abstracts** ..... 163

---

*Publié avec le concours du Centre national des lettres.*

*Cultures populaires*
*Peuples méditerranéens 34*
*janv.-mars 1986*

# LES COMMUNAUTES IBADITES AU MAGHREB : REFLEXIONS SUR LEURS RAPPORTS AU POUVOIR, A LA SEXUALITE ET A LA MORT

Moncef GOUGA

Qu'est-ce qui distingue une communauté comme celle des ibadites du Maghreb ? A l'origine, l'appartenance à la même « secte » religieuse. Au cours d'un long processus historique, la communauté des idées, dont le credo *'aqida* présente une parfaite synthèse avait fini par s'étendre à l'ensemble des aspects de la vie. La spécificité de la doctrine ibadite qui consiste précisément à sacraliser les actes de la vie, conçue globalement comme une épreuve divine pour mettre l'homme devant ses responsabilités à l'égard de Dieu, rend l'approche d'une telle société impossible sans une connaissance suffisante des présupposés théologiques qui sont à la base de l'unité de cette communauté. Ainsi, le mode de vie, les rites, l'architecture, la vie économique, la culture, l'art..., doivent en partie leurs formes actuelles à cette conception religieuse qui a toujours animé l'esprit des ibadites.

Nous avons choisi dans cet essai trois thèmes qui peuvent illustrer cette réalité. Si l'élément religieux est loin d'être l'unique facteur qui donne sa spécificité à cette identité toujours revendiquée par les membres de cette communauté, il n'en reste pas moins qu'il apparaît comme le principal élément identificateur.

Le rapport avec le pouvoir politique apparaît actuellement comme le plus difficile à cerner, sans doute à cause du décalage existant entre les nouvelles réalités politiques au Maghreb et une conception très archaïque de la façon dont doit être dirigée la communauté musulmane.

Vivant toujours dans l'Etat de *kitmān* (secret) et partisans d'une stricte application de la *chari'a,* vue et corrigée par les ibadites, les responsables de cette communauté ne peuvent avouer leurs positions sans courir le risque d'une riposte des autorités politiques, généralement acquises à l'orthodoxie sunnite. Le cas de la communauté ibadite de Libye en offre un malheureux exemple. Nous avons donc consciemment réduit nos réflexions à ce sujet.

Le rapport à la sexualité, quant à lui, nous a amené à faire état de conflits internes dont celui qui concerne le rapport de la femme à la sexualité, ce qui peut déplaire à certains ibadites-militants. Le caractère oppressif de la conception religieuse qui anime les ibadites freine le processus d'émancipation de la femme et pose maints problèmes qui déséquilibrent la société mozabite ou gerbienne. Ce conflit est particulièrement aigu à Gerba où l'industrie touristique, avec le flot de mythes modernes qu'elle entraîne derrière elle, est en train de briser littéralement les anciens équilibres, sociaux, mentaux, psychologiques et surtout économiques. L'émigration des jeunes vers les métropoles occidentales participe à la destruction des anciennes structures mentales, sans pour autant construire, sur la base de nouvelles valeurs, un nouveau projet culturel. Or un tel projet ne peut voir le jour que sur la base d'une connaissance approfondie des réalités et spécificités locales, dans le cadre d'un projet global pour les sociétés maghrébines. Jusqu'à maintenant les tentatives pour faire émerger un tel projet ont souvent ignoré les problèmes posés par la sexualité. Les discours militants, marxisants ou intégristes se rejoignent fréquemment dans le mépris affiché de traiter une telle question, au point qu'on pourrait se demander si les mêmes tabous qui pesaient jadis sur la conscience des *faqih*-s sunnites ou ibadites ne continuent pas à peser sur la conscience des jeunes militants. De toute façon, la problématique posée par la sexualité ne souffre plus qu'on en renvoie l'étude aux calendes grecques.

Le dernier sujet sur lequel a porté notre réflexion est celui de la mort. Essayer d'appréhender ce problème n'est point un luxe, car il nous semble que l'attitude d'une communauté face à la mort reflète son attitude face à la vie. Que dire lorsque l'adhésion à cette communauté se fait sur la base d'un credo qui considère la mort comme le début d'une vie nouvelle dont le destin est déterminé par l'ensemble des actions humaines comptabilisées par Dieu pour distinguer les vrais fidèles des infidèles. La vie se présente ainsi comme l'antichambre du Paradis ou de l'Enfer.

Enfin se pose toujours la question des rapports qui lient le pouvoir, la sexualité et la mort. Devant une religion qui se veut universelle et des pratiques religieuses très influencées par les ambiances locales, une synthèse nous paraît impossible dans l'état actuel des recherches. Nous nous contenterons donc de réflexions qui sont loin d'être des conclusions définitives.

*Etat clandestin, Etat de minorité*

Dès son apparition, au premier siècle de l'Hégire, l'ibadisme professait déjà une doctrine de l'imamat qui se distinguait alors de celles des sunnites et des chi'ites par son refus de réserver l'imamat à la seule descendance d'Ali ou des *Quraysites*. Cette conception reposait sur un dogme religieux qui prônait l'égalitarisme social et la fusion de toutes les ethnies, tribus, races et classes sociales en une communauté charismatique qui, constituée « d'âmes pures », débarrassées des souillures de ce monde éphémère, permettrait d'accéder à une vie éternelle idéale. Pour réussir une telle entreprise, la religion de Dieu *din allah*, devait triompher et instaurer l'Etat de gloire, *halat az-Zuhur*, où, grâce à l'ibadisme triomphant, l'ordre et la justice régneraient sur terre. Après de longues luttes, les ibadites purent enfin réaliser leur rêve et fonder l'imamat de Tehert (en Algérie) qui régna de l'an 165.H à 297.H sur tout le Maghreb oriental et la Tripolitaine.

Les communautés que nous nous proposons d'étudier constituent les derniers îlots d'ibadisme au Maghreb. La chute de l'Etat de Tehert en 297.H avait poussé les ibadites, après maintes révoltes dont celle de l'homme à l'âne, Ibn Kaydad, à opter définitivement — jusqu'à nos jours — pour la clandestinité totale, *ḥalat al-kitmān*. L'Etat ibadite se distingue par l'absence d'un imam officiel : la communauté est placée sous la direction idéologique et politique d'un conseil de clercs nommé, *al-'Azzaba*-s. Cette structure fonctionne comme un gouvernement et jouit des pleins pouvoirs. Les textes réglementant ce pouvoir constituent la référence essentielle en cas de désaccord. Il s'agit de véritables théocraties collectives dirigées par un *šayḫ*, choisi pour ses qualités religieuses et contrôlé par le conseil des *'Azzaba*-s. Théoriquement, ce système continue à régir la vie des communautés de Gerba, du Mzab et de *ğabal* Zouara en Libye. Dans les faits et malgré les différentes tentatives pour le restaurer, le système ne fonctionne correctement que dans le Mzab. On peut dire que la décolonisation et le renforcement des Etats nationaux avaient dangereusement limité l'influence des *'Azzaba*-s sur leurs communautés respectives et réduit à néant leurs pouvoirs à Gerba et à Zouara. La méfiance du pouvoir tunisien et la franche hostilité du régime du colonel Khaddafi à la restauration d'une communauté ibadite autonome ont contribué à limiter les activités des noyaux activistes à des domaines strictement religieux. Cependant, les *'Azzaba*-s du Mzab ont réussi à établir un équilibre judicieux entre leur désir d'autonomie et la volonté de l'Etat algérien d'intervenir plus efficacement dans les affaires des cités mozabites. Une puissante bourgeoisie commerçante a pu ainsi garantir jusqu'à maintenant cet équilibre. Il ne s'agit pas évidemment d'une autonomie au sens politique du terme, mais d'un certain « droit de regard » accordé de fait aux *'Azzaba*-s dans tout ce qui a rapport avec la vie de la cité. Un pacte similaire avait déjà été conclu avec les autorités coloniales. Le pacte qui lie implicitement l'Etat algérien aux *'Azzaba*-s se maintiendra tant que les ibadites ne menaceront pas l'autorité du

pouvoir en place. Une certaine neutralité à l'égard du mouvement berbériste et du mouvement islamiste a épargné jusqu'à maintenant aux ibadites des réactions hostiles de la part du pouvoir algérien.

En Libye, la situation semble être moins heureuse. Outre qu'ils ont condamné la conception peu orthodoxe de l'islam vu et corrigé par Khaddafi, il se trouve que la quasi-majorité des ibadites est d'origine berbère et ne s'enflamme donc que très peu à l'écoute des discours nationalistes-arabes du bouillant colonel. Ils ont donc dû subir les contrecoups d'une telle situation et certains de leurs chefs ont même été persécutés.

En Tunisie, l'ibadisme, enclavé dans l'île de Gerba, en défend farouchement l'accès aux non-ibadites qui pourraient être tentés par la relative prospérité de l'île. Une certaine reprise des activités religieuses y était manifeste dès la fin des années soixante et les mosquées ibadites font le plein tous les vendredis, malgré la concurrence que livrent à l'ibadisme, d'ailleurs sans beaucoup de résultats, les militants de la tendance islamique.

A la veille de l'indépendance (1956), la majorité des ibadites avait soutenu la tendance youssefiste dans le mouvement national, Salah ben Yussef étant originaire de Gerba. Une grève générale avait même été déclenchée à l'arrivée de Bourguiba qui ne fut reçu que par quelques notables malékites, qui accaparèrent par la suite les postes-clefs dans l'administration régionale. Actuellement des luttes très âpres se déroulent en sourdine pour le contrôle de l'île entre les habitants de la *ǧaba*, tous ibadites et ceux de *ḥūmat as-suq*, contrôlé par les Malékites. Le parti destourien au pouvoir n'a pas réussi à résoudre correctement ce conflit et souvent recourt à la cooptation pour désigner des responsables, même au sein de ses structures. Les ibadites se trouvent ainsi systématiquement écartés des postes de décision. L'électorat ibadite obéit généralement aux consignes lancées par le noyau religieux. Celui-ci a pour souci principal de défendre sa liberté de culte, qui, si elle n'est pas réellement menacée, continue à être surveillée de près par les autorités.

Quant aux relations qui lient les trois communautés ibadites du Maghreb, elles sont surtout d'ordre religieux. Le Mzab continue à jouer le rôle de pôle, grâce à son lycée d'enseignement religieux, dont les programmes correspondent aux enseignements de la doctrine. Beaucoup de jeunes *'Azzabi*-s sont formés dans ce lycée avant de continuer leurs études à la faculté de théologie de Tunis ou à l'université islamique d'Arabie Séoudite. Ces trois communautés sont aussi liées à l'Oman, seul Etat musulman professant officiellement l'ibadisme. Un prodigieux travail d'édition est en ce moment effectué par les Omanais qui vise à faire connaître la vaste et riche littérature ibadite longtemps tenue secrète. Les orientations politiques du sultan semblent avoir fait longtemps hésiter les jeunes ibadites qui restent très prudents quant à leurs rapports avec ce monarque.

Ainsi, malgré les tentatives répétées de rendre à la doctrine son éclat, l'absence d'un réel support politique reste le handicap principal d'un

véritable renouveau. L'ibadisme docte, celui des clercs et des théologiens, n'arrive pas à entraîner derrière lui les populations qui vivent un ibadisme populaire chargé de croyances mythiques et de valeurs ancestrales, dans un étrange mélange avec les nouveaux mythes sécrétés par les media et la société de consommation. Le prosélytisme des clercs reste peu efficace devant les nouvelles réalités économiques, sociales et politiques. Une doctrine plus militante et moins rigide aurait pu, à l'instar des tendances islamistes, gagner la sympathie des jeunes ainsi que leur engagement.

*Le sexuel et le sacré*

Penser le sexuel dans la communauté ibadite revient à poser le rapport entre le sexuel et le sacré. En effet cette communauté se définissant d'abord par son adhésion à une doctrine religieuse qui a son origine dans le credo musulman, il nous paraît logique de définir sa conception du sacré en rapport avec le sexuel. Il est donc nécessaire de se poser à ce sujet les questions suivantes : dans quelle mesure la sexualité est-elle empreinte de sacré et dans quelle mesure le sacré est il influencé par le sexuel ?

A l'échelle communautaire, le rapport entre le sacré et le sexuel prend la forme d'un conflit entre l'interdit religieux et les diverses pratiques de la sexualité. Le mariage reste par excellence l'unique moyen de résoudre ce conflit. Or le mariage, véritable institution communautaire, obéissant à une stricte réglementation sociale, est loin de satisfaire tous les besoins sexuels ressentis par les gens et particulièrement les jeunes. A l'échelle individuelle, on assiste, dès l'âge de la puberté, à une confrontation violente entre un sur-moi particulièrement répressif et un inconscient mû par des pulsions d'autant plus fortes que le refoulement du désir sexuel est plus grand. La prise en charge par la communauté de l'éducation de l'enfant à travers la *madrasa,* école coranique, oriente le surmoi dans un sens plus répressif. L'ascèse est ici présentée comme la qualité suprême du fidèle. Dès son plus jeune âge, on inculque à l'enfant l'idée que la soumission au désir est le fruit de la faiblesse humaine face au démon. La chasteté apparaît alors comme une vertu suprême. Culpabilisé à outrance, l'adolescent cherche alors refuge dans la dévotion et la prière. Ainsi le sacré envahit peu à peu l'espace de la vie profane jusqu'à envelopper toute la sexualité de l'individu dans un tissu brodé d'interdits et de tabous. Le sexuel, qui s'oppose dès le début au sacré, se trouve ainsi intégré et canalisé pour servir les objectifs de ce dernier. On est donc loin de l'équilibre tant vanté par les musulmans « modernes » entre le sacré et le sexuel. Certes un tel équilibre est indispensable pour une vie harmonieuse du groupe représenté ici par la communauté des fidèles, mais on est en droit de se demander comment un tel équilibre peut réellement exister lorsqu'on sait que le sacré est rattaché à terme au Coran, donc, éternel et immuable, alors

que la sexualité subit quotidiennement les variations des fantasmes humains en perpétuelle transformation.

En effet comment peut-on imaginer qu'un sacré dont l'archétype trouve son origine dans l'ambiance religieuse de la communauté mecquoise d'il y a quatorze siècles puisse s'équilibrer avec une sexualité quotidiennement influencée, voire même agressée, par les mythes les plus récents en la matière ? Le principe d'une évolution harmonieuse en prend un coup, et c'est à une véritable crise identitaire qu'on assiste. A une sexualité plus libératrice on oppose des valeurs ancestrales qui présentent le refoulement sexuel comme la preuve de la pureté (*'iffat an-nafs*) de l'âme, les pratiques sexuelles modernes étant présentées comme le résultat d'une corruption due au contact avec les « impurs » manipulés par *aš-Šayṭān*, le démon.

C'est le déséquilibre qui caractérise à notre époque les sociétés musulmanes et particulièrement nos communautés ibadites. Šayḫ Bayyūḍ, grand théologien mozabite, a explicitement désigné le danger : la société moderne avec ses valeurs (ou absence de valeurs). On ne peut continuellement, dit-il, s'opposer à ce fléau, sorte d'apocalypse, qui risque de nous décimer à jamais ! Seul le retranchement et l'autarcie peuvent nous éviter ce mal. Ainsi, réfugiés dans le désert, les mozabites font figure d'un dernier camp des vrais combattants de la foi livrant leur ultime combat contre le mal. Šayḫ Ben Ya'qūb, éminent savant de Gerba, ne cesse de fustiger dans ses prônes la société du mal et de la décadence qui menace jusque dans ses sanctuaires l'islam pur, l'islam vrai, celui des ibadites.

Ce sont d'abord les jeunes qui, par nature et par méconnaissance des règles de la loi coranique, paraissent les plus exposés à la dépravation et au péché. Ainsi donne-t-on chez les ibadites une importance toute particulière à la formation de l'esprit religieux. Au Mzab la prise en charge de l'éducation des enfants est effectuée par la communauté dès l'école coranique. Une discipline particulièrement rigoureuse est alors imposée, dont les règles sont empruntées à des méthodes plusieurs fois centenaires, instaurées par les ancêtres et confinées dans des textes : ainsi le régime de la *ḥalqa* instauré tout au long du V^e^ siècle de l'Hégire (X^e^ siècle). L'enseignement au lycée est calqué sur le même texte. Le système des châtiments corporels pour les élèves indisciplinés, en particulier la flagellation, est encore en vigueur au mépris de toutes les règles pédagogiques modernes.

Le principe de la séparation des sexes est strictement observé dans tous les domaines de la vie sociale. L'individu, dès son plus jeune âge, obéit à un contrôle permanent qui vise à le « protéger » contre ses propres penchants malsains *an-nafs al ammāra bis-sū'*, principalement dans le domaine de la sexualité. La jeune fille est particulièrement visée. L'ultime précaution est représentée par un cloisonnement total entre société féminine et société masculine. Le contrôle de la société féminine est généralement assuré, comme dans le cas du Mzab, par les femmes les plus âgées qui, à leur tour, subissent le contrôle des *šayḫs*. Toutes

les précautions vestimentaires et sociales sont prises pour empêcher que le corps de la femme soit vu. Considéré comme une *'awra*, il se transforme en un objet sacré que le seul regard risque de profaner. La sacralisation de l'acte sexuel commence en fait par la sacralisation du corps de la femme. Une certaine interprétation des textes coraniques, par les théologiens ibadites, fait du corps de la femme le lieu privilégié de toutes les concupiscences suscitées par *iblis* pour détourner l'homme de sa religion. La femme, source potentielle par laquelle le mal peut arriver, est ainsi mise au banc des accusés. Le corps de la femme est dès lors « verrouillé », caché du regard et enfermé dans le ghetto féminin jusqu'à ce qu'il soit délivré par le mariage.

### *Théologie et sexualité*

Il nous paraît inutile de chercher à comprendre le problème de la sexualité dans les sociétés musulmanes et particulièrement l'ibadite sans essayer de comprendre les présupposés théologiques qui sont à la base de ces cultures. La question sexuelle occupe ainsi une place importante dans les écrits théologiques chez les ibadites. Elle se trouve généralement à la rubrique, *masā'il an-nikāh*, questions touchant au mariage : figurent d'abord, en bonne place, les interdits, versets coraniques et *ḥadiṯ*-s ; les dictons qu'on fait remonter au prophète viennent ensuite argumenter les raisons de l'interdit. C'est dans ces synthèses théologiques qu'il faut chercher les bases du surmoi. Le moi individuel et collectif se forme dans le perpétuel conflit entre le ça opprimé, refoulé, qu'on tend à anéantir et un surmoi surchargé de valeurs ancestrales et généralement castratrices gardées jalousement par la communauté comme principal moyen d'identification et de protection de la cohésion du groupe. Au sein du groupe, ce conflit prend souvent la forme d'un conflit de génération, d'une opposition entre partisans d'une ouverture sur le monde extérieur et adeptes d'une plus grande autarcie. C'est dans ces conflits qu'il faut chercher la lente dislocation du fameux esprit communautaire qui jadis caractérisait les Djarbiens et les Mozabites.

Les noyaux militants essaient d'enrayer cette tendance en multipliant leurs actions à l'égard des jeunes. Ainsi, dans l'île de Gerba, toutes les manifestations communautaires, mariages, décès, prône du vendredi, sont exploitées pour diffuser la foi ibadite et stopper l'hémorragie qui frappe ces communautés. Une cérémonie intitulée, la *ḥatma*, où l'on psalmodie le Coran, est alors systématiquement organisée, souvent au détriment de la fête proprement dite. On a ainsi fini par interdire les spectacles musicaux, coupables de corrompre les jeunes, au profit de soirées pieuses et instructives. Dans ces *ḥatma*-s, il est vrai, les responsables religieux sont soumis à de véritables épreuves quant à leur savoir et leur capacité de jurisprudence car la jurisprudence ibadite est très particulière. Ces *ḥatma*-s remplacent souvent les plaidoiries devant les tribunaux car elles ont une autorité morale et juridique, bien que non officielle, supérieure

à celle des tribunaux légaux. Les ibadites vivent toujours dans l'Etat de *kitmān*, Etat secret et ne reconnaissant pas en principe la juridiction non ibadite. Toutefois, dans les *ḥatma*-s, les questions touchant au sexuel sont posées. Pendant un laps de temps ces questions cessent d'être des sujets tabous pour se transformer en *masā'il*, questions juridiques. En premier lieu figurent les questions d'ordre social. En effet la pratique sociale est souvent non conforme aux dispositions de la loi. Certaines de ces pratiques risquent de surprendre si on ne les met pas dans le cadre de la contradiction religion docte/religion populaire. Les membres de la communauté qui n'appartiennent pas à la catégorie des *'Azzaba*-s et qu'on nomme les *'Āmma*, bénéficient d'une certaine tolérance. La caste des *'Azzaba*-s est, quant à elle, soumise à un contrôle plus strict. Les *ḥatma*-s présentent une occasion pour le contrôle mutuel entre membres de la communauté.

Il nous paraît important de remarquer que les questions sexuelles, qui constituent un objet tabou, se transforment dans ces *ḥatma*-s ou dans les textes théologiques en objets-credo. *Lā ḥayā'a fid-din,* signifie qu'il n'y a pas lieu d'être pudique quant il s'agit de la religion.

La sexualité est tout d'abord conçue par les théologiens comme un moyen divin pour perpétuer l'espèce humaine : un don du ciel, *libaqā'a an-nasl wa ta'lif al-ḫalq*. L'acte sexuel n'est point œuvre de l'homme, mais création divine, que l'homme reproduit par la toute volonté de Dieu ; c'est un acte de *tā'a*, obéissance à Dieu, dont l'ultime objectif est la perpétuation de l'espèce. Rien de plus normal que de la considérer comme un acte sacré qui doit obéir à un rituel précis. Le but de ce rituel est d'empêcher le démon d'interférer dans cet acte. Ainsi est-il obligatoire de psalmodier des versets du Coran pour chasser *iblis*. Un dicton attribué au prophète ne dit-il pas : « Chaque fois qu'un homme et une femme se trouvent en tête-à-tête, le démon *aš-šayṭān*, constitue obligatoirement la troisième personne ». La tentation est donc l'œuvre même du démon et certains *faqiḥ*-s prétendent que même des rapports réguliers entre époux peuvent être l'objet d'une action maligne. Ainsi la position du couple par rapport à la *qibla,* direction de La Mecque, peut être déterminante dans la pureté de la progéniture. Autant de précautions pour éloigner le démon.

De telles recommandations figurent en bonne place dans la littérature religieuse, suivies généralement de précisions « érotiques ». Comment préparer la femme à l'acte ? Comment éviter toute bestialité ? Comment respecter le plaisir de la femme ? Ainsi, sous couvert d'arguments juridiques, transparaît paradoxalement un érotisme à peine révélé, ressemblant à un rituel religieux. La recherche du plaisir est en soi permise et même vantée tant qu'elle ne transgresse pas les règles religieuses, règles qui généralement sont imputées au prophète lui-même et transmises par la plus jeune de ses femmes, *'Ayša*. Un dicton du prophète qui parlait du droit de la femme au coït dit : « Est considérée comme un acte inamical, la prise brutale de l'amante, sans attouchements ni douceurs préalables, et sans qu'elle puisse jouir à son tour ».

La purification par l'eau, avant et après l'acte, prend, comme dans le cas de la prière, valeur de symbole. Celle de l'âme est réalisée par la récitation de la *fātiḥa*. Des précautions de lieu et d'espace doivent être prises pour garantir au maximum la non-interférence du démon. Cette phobie du démon est à rattacher au rôle du sacré dans la sexualité chez les ibadites.

*Le mariage*

Le mariage est par excellence le lieu où se manifestent les croyances et les traditions qui ne sont pas forcément d'origine islamique. Ainsi est-il souvent l'occasion pour les *šayḫ*-s de rappeler les fidèles à l'ordre et au respect des règles religieuses telles qu'elles sont définies dans les textes. Cependant la fête elle-même est surtout prise en charge par la société féminine dont les pratiques et les croyances relèvent plutôt d'une autre conception du religieux et du sacré. Pour compenser les règles trop rigides de la jurisprudence ibadite en la matière, on a fini par créer des espaces-temps et des lieux où on laisse apparaître une certaine « liberté ». L'ambiance générale se déroule dans un climat surchargé de sous-entendus sexuels. Une formidable explosion libidinale, décharge longtemps réprimée des fantasmes refoulés, se produit tout au long de la fête, surtout en milieu féminin. La préparation de la mariée en constitue l'occasion. En fait c'est dans cette période que l'initiation sexuelle des époux se produit. Une véritable préparation psychologique et physique est faite sous le regard inquiet mais vigilant des *šayḫ*-s. La fête du mariage est aussi l'occasion de rencontres où les jeunes prétendants au mariage peuvent s'adonner à loisir à discuter de leurs préoccupations communes. Les regards furtifs échangés entre jeunes filles et jeunes gens lors de certains rituels, où une certaine mixité est admise, constituent généralement les premiers échanges amoureux, bien que pudiques, entre les futurs époux.

Dans le mariage, la célébration de l'union du futur couple occupe la place principale. Durant quelques nuits et quelques jours, on fait suivre aux jeunes un rituel très précis, prenant parfois une tournure sacrée. Que célèbre-t-on en fait ? La réponse est donnée par l'acte qui met fin à la cérémonie. C'est l'acte de pénétration qui est en réalité l'objet de tant de préparation. En dehors de l'aspect social du mariage, l'union de deux êtres, une fois réalisée, les place désormais devant une responsabilité religieuse : se conformer à la volonté divine en perpétuant l'espèce humaine. N'est-ce pas pour cette raison qu'on considère que le mariage représente à lui seul la moitié de l'œuvre religieuse de l'homme ?

Une telle responsabilité suppose au préalable le choix de l'épouse. Encore une fois la jurisprudence en la matière révèle le souci du groupe (ici la communauté des ibadites) de se préserver.

L'ensemble des qualités requises d'une épouse obéit à une hiérarchie où la piété figure en bonne place et constitue même le principal critère

du choix. Les seuls critères de piété retenus sont d'essence ibadite. Femme pieuse signifie obligatoirement femme ibadite. Rappelons que les ibadites considèrent les autres musulmans comme des infidèles, passibles de l'éternité de la Gehenne, au même titre que les polythéistes et les gens du livre. Cependant, il n'est pas interdit de contracter mariage avec eux. Ce paradoxe trouve ses origines dans l'histoire sociale et politique des ibadites. La jurisprudence rend de fait ce credo nul puisqu'elle recommande expressément le mariage avec les seules ibadites, en mettant en avant le critère de piété.

Ces dispositions juridiques évitent la mixité avec les autres musulmans et limitent la puissance du courant d'absorption qui menace toujours la communauté. A ce critère de piété s'ajoute le critère de beauté. Cette qualité étant une valeur subjective, on tente ainsi de créer un équilibre entre les besoins du groupe et ceux de l'individu. Cependant une beauté excessive est déconseillée car elle risque de susciter la jalousie et d'être une source de problèmes pour la cohésion du groupe. La femme trop belle est considérée comme « une pépinière de péchés ». La tentation et la concupiscence que risque de susciter une telle femme laissent la porte ouverte aux manœuvres du démon et donc à la sédition, *fitna*. La richesse, la notoriété viennent après ces deux critères fondamentaux.

Le mariage est d'autre part considéré comme une obligation religieuse qui, en vertu d'un dicton attribué au prophète, vaut à lui seul le reste des obligations. Le célibat est mal vu car le prophète a dit à son propos : « Les célibataires sont les plus mauvais sujets de ma nation ». Le mariage est donc la meilleure protection contre le péché. C'est la solution au désir tout naturel, puisque créé par Dieu, de satisfaire son besoin sexuel.

Communauté musulmane et communauté ibadite étant synonymes, le renforcement de la communauté en nombre par le moyen de la procréation apparaît aussi comme une règle religieuse. Pour veiller à l'équilibre interne de cette communauté, on conseille au futur époux de prendre en considération le rang social de sa femme. On déconseille ainsi le mariage entre deux êtres de niveau social très différent. Plus précisément pour garantir la suprématie de l'homme dans le foyer, on lui déconseille d'épouser une femme plus riche ou plus noble. La famille patriarcale étant la base de la société ibadite, il va de soi que de sa cohésion dépend aussi la cohésion du groupe. Le but social avoué du mariage est le renforcement en nombre et en puissance de la communauté. Le sentiment d'appartenance à une minorité religieuse joue dans ce sens un rôle déterminant dans la notion même de mariage utile.

### *La sexualité élément régulateur du groupe ?*

Vue à travers le temps, la sexualité réglementée par les textes et les interdits apparaît comme répondant à un souci d'équilibre à trois niveaux :

équilibre de l'individu entre un besoin sexuel naturel, don de Dieu, et une obligation religieuse de le satisfaire selon des règles précises ; équilibre entre homme et femme au sein de la famille patriarcale où la suprématie de l'homme est confirmée ; équilibre entre le groupe et le couple familial réglementé par les liens et les lois régissant le mariage et aussi le divorce. D'un tel équilibre dépendait la cohésion et la survie d'un groupe se définissant par l'appartenance à une communauté religieuse qui se considère comme étant la seule dans le vrai, ce qui fait sa raison d'être. La sexualité apparaît alors comme moyen de garantir la cohésion interne et la défense externe du groupe. Ce moyen a certes été efficace pendant une longue période historique caractérisée par une autarcie à outrance et un repli sur soi des ibadites devenus légendaires, mais à notre époque une telle autarcie n'est plus possible. Les nouveaux moyens de communication et l'évolution lente mais certaine de la société ibadite ont fait éclater cet équilibre. Les nouveaux besoins de l'individu, du couple et de l'institution familiale, du groupe religieux ont fait disparaître les anciens compromis au détriment de la juridiction religieuse et sous le regard désapprobateur des clercs. Les tentatives de reprise en main, souvent infructueuses, n'ont cependant pas totalement désarmé les adeptes d'un renouveau religieux encouragés surtout par les succès des islamistes. Après tout, les intégristes partisans d'un Ibn Taymiyya ne sont-ils pas déjà plus fanatiques et moins souples que nos ibadites ? Il appartient à ces ibadites de décider de la voie à emprunter pour ne pas rester en retard d'une époque.

*Rapport à la mort*

Le culte des morts est généralement moins prononcé chez les ibadites que chez les sunnites ou les shi'ites. A la base, le credo ibadite, *al-'aqida*, diffère sensiblement de celui des autres tendances. La transcendance divine préside à la théologie ibadite et à l'idée qu'on se fait du rapport de l'homme avec Dieu. Le caractère absolument transcendental de Dieu élimine toute forme d'intermédiaire, y compris le prophète. En la matière, l'ibadisme apparaît comme le plus *mu'tazilite* des courants musulmans. En vertu de ce credo, on a éliminé systématiquement toute manifestation d'idolâtrie ou considérée comme telle. Toute sépulture trop voyante est ainsi interdite et on s'est appliqué à faire disparaître tout ce qui risquerait de devenir objet de vénération. Face à ce courant docte, qui s'appuie sur une jurisprudence rigoureuse, une puissante imagerie populaire, animée principalement par les femmes, tend à s'imposer. Au centre de cette imagerie, l'idée de la réapparition des âmes est fortement inscrite dans les esprits. C'est pour cette raison, vraisemblablement, que les *'Azzabi*-s prennent le soin de « dissoudre » les cimetières parmi les vergers ou sous leur contrôle direct à côté des mosquées. On interdit ainsi toute action susceptible de transformer les tombes en objets de culte. Cependant les croyances populaires, plus ancrées dans l'esprit des gens, finissent par triompher. Ainsi dans la seule île de Gerba plus de trois

cents mosquées, portant le nom de *faqih*-s morts et réputées pour leurs *karamat*-s, sortes de miracles, sont encore l'objet d'une vénération particulière et reçoivent régulièrement des offrandes de toute sorte. Autour de ces *awliya'a* ou saints, l'imagerie populaire tisse aussi des légendes qui n'ont rien à voir avec la théologie officielle ibadite. En fait l'effervescence maraboutique qui avait régné au Maghreb ces derniers siècles avait réussi à gagner des adeptes parmi la population ibadite. Les drapeaux multicolores et les offrandes continuent à orner les sanctuaires froids et obscurs des *šayḫ*-s marabouts. La population féminine constitue le principal soutien à cette activité religieuse. Une ambiance de magie et de surnaturel règne lors de ces *ziyara*-s, sur un fond de fête qui rappelle étrangement des traditions africaines et pré-islamiques. Certains *faqih*-s, sortes de prêtes ou prêtresses, se spécialisent même dans le dialogue avec les démons. Les autorités officielles et les *'Azzabi*-s n'ont jamais pu entamer ces croyances que seules la scolarisation des femmes et la propagation de l'esprit rationnel semblent momentanément stopper.

Dans la jurisprudence officielle ibadite, tout se passe comme si les morts continuaient à constituer une communauté à part dans l'au-delà. Enterrés dans le cimetière ibadite où les autres musulmans n'ont pas le droit d'être ensevelis, ils demeurent une communauté de purs dans l'attente du jugement dernier. Lors de l'enterrement d'un fidèle, tout se passe comme s'il rentrait dans une phase transitoire, rompant totalement avec le monde des vivants et se préparant à intégrer le monde privilégié des justes, choisis par Dieu pour peupler le Paradis. Toute la communauté est appelée à l'accompagner à son nouveau domicile. Cette communauté est représentée par les *'Azzabi*-s qui se chargent de le préparer physiquement.

L'ibadisme se révèle en tant que doctrine égalitariste par excellence lors de ce moment privilégié où le fidèle est préparé à la rencontre avec son créateur. Les règles qui régissent la cérémonie funèbre sont tellement rigoureuses et précises que pratiquement toutes les cérémonies se ressemblent. Toute *bid'a*, innovation, est scrupuleusement repoussée par les *šayḫ*-s qui supervisent l'opération. Dépositaires d'une tradition millénaire, ils sont à ce moment les garants d'une bonne « rencontre » entre le fidèle et son Dieu. Rappelons que chez les ibadites, l'œuvre d'une vie doit être conçue en fonction de ce moment crucial. Quoi de plus normal que toute la communauté participe à cette préparation ? Le riche et le pauvre, l'homme et la femme, l'enfant et l'adulte sont tous traités de la même façon et ont droit à la même tombe. Aucun signe particulier ne doit distinguer les fidèles, ni la cérémonie ni la sépulture.

### *La cérémonie funèbre. Un exemple*

Dès que la mort est constatée, on couvre le visage du défunt et on interdit de le découvrir même à ses proches. Ce geste symbolise vraisemblablement la rupture avec le monde des vivants. La croyance ibadite

veut que l'âme quitte le corps tout de suite après la constatation du décès. On n'est plus en fait qu'en face d'un cadavre sans âme. L'âme doit alors voguer dans le *barzah*, sorte d'espace indéfini où toutes les âmes se réfugient dans l'attente du jugement dernier.

Il est expressément recommandé d'ensevelir le cadavre, une fois que les préparatifs sont accomplis. Le premier acte consiste à préparer le linceul. C'est une pièce de tissu blanc dans laquelle on doit envelopper le corps après sa purification. En règle générale, quand la personne est âgée, le linceul est préparé par elle-même avant sa mort. Un *šayḫ* reconnu pour sa piété et son savoir doit laver le cadavre avec de l'eau chaude et le nettoyer de toutes les infections ou souillures. Il est recommandé de parfumer le cadavre, avant de le couvrir. Tout de suite après, il doit être mis sur un brancard, *na'š*, pour être transporté sur les épaules jusqu'au cimetière. Un hymne à la mort est chanté par les accompagnateurs. Les femmes sont exclues de la cérémonie d'enterrement et ne peuvent visiter le mort qu'à l'aube suivante où elles vont faire leurs adieux. Ce qui est essentiel, c'est que la cérémonie se déroule selon les coutumes et traditions ibadites. Ainsi le mort rencontre-t-il son Dieu en ibadite.

Après l'enterrement, la cérémonie n'en est pas pour autant terminée. Une *ṣadqa*, sorte de repas funèbre, doit être offerte. Le menu est semblable au repas des noces. Cependant la veillée, qui doit s'effectuer autour de la famille du défunt, comporte une *ḫatma*, où on lit entièrement le Coran en se partageant les *sourat*-s. Une partie de la soirée doit être réservée au débat autour des questions touchant à l'eschatologie. Aux interrogations inquiètes des fidèles, un *šayḫ* répond par les versets et *ḥadīṯ*-s rappelant l'horreur qui attend les infidèles et les délices du paradis promis aux fidèles. La foi des fidèles en sort généralement renforcée.

Les funérailles sont généralement l'occasion d'une manifestation de la solidarité communautaire. Les membres de la famille du défunt sont assistés, sinon pris en charge, par l'ensemble de la communauté villageoise. Le rite collectif a pour effet de faire ressentir à l'individu qu'il appartient à une communauté unie par le destin commun de tous ses membres. Ce rituel joue un rôle d'identification, en ce sens qu'il fait ressortir, malgré les différences imposées par la vie, les éléments communs qui font l'unité du groupe. Etant donné que cette unité est de caractère religieux, rien de plus propice qu'une fête de la mort pour rappeler l'unité de destin. Une communion collective avec la mort finit par enraciner les membres de la communauté dans une identité sans cesse remise en cause par les contingences de la vie. Le dernier souhait d'un ibadite n'est-il pas de mourir parmi les siens ? Ce désir est peut-être ce qui relie la diaspora djerbienne ou mozabite à travers le monde à la terre natale...

*Ame et corps*

On ne peut, en invoquant la question de la mort que compléter ces réflexions par des considérations sur l'âme et le corps. Notons tout d'abord que la question de la mort occupe généralement une rubrique dans le dernier chapitre de l'ouvrage théologique ibadite. Toutefois, il nous paraît plus intéressant de décrire l'attitude concrète des fidèles face à la mort que de se lancer dans des spéculations doctes d'ordre eschatologique.

Il est frappant de constater la nette séparation du corps et de l'âme dès que la mort est constatée. Le corps devient cadavre sans âme. Il est alors désacralisé et devient un « amas » de souillure qu'il faut purifier. L'âme reste la grande inconnue. Il est interdit de s'aventurer dans des spéculations sur la définition et le secret de l'âme, en vertu du verset coranique : « Réponds que la question de l'âme ne concerne que Dieu ».

L'homme vivant n'est pas impur par définition. Sa mort le divise en deux entités : l'âme, sacrée et indéfinissable, et le cadavre, impur et périssable. Le rituel tend à purifier le corps. La rencontre des anges de la mort préside à ce rituel. On contribue ainsi à ouvrir le chemin du paradis au défunt ; avec ce rituel, le corps profane à l'origine devient sacré. L'être humain après la disparition de son corps se transforme complètement en âme, donc en inconnu. L'âme, objet tabou, reste cependant au centre de la vision théologique de la mort. Malgré les interdits qui frappent cette question, certains jurisconsultes musulmans n'ont pu s'abstenir de la traiter, tel Zamaḫšari, al-Rāzi. D'autres avaient tenté de la localiser, sans s'aventurer à définir son essence. On se limite à rappeler qu'elle existe bel et bien sans pouvoir la définir. Ainsi les recherches sur la question s'étaient-elles avérées difficiles dès le départ.

Une question se posait : comment pouvait-on parler de la mort sans parler de l'âme ? Qu'en est-il alors de la résurrection ? Le Coran mentionne qu'un Dieu qui a pu créer l'homme à partir du néant est capable de le ressusciter : mais s'agit-il de la résurrection du corps, de l'âme, ou des deux à la fois ? Lorsqu'il y a mort, s'agit-il de la mort de l'âme et dans ce cas y a-t-il deux résurrections ? On sait par le Coran qu'il y a mort du corps : « C'est Lui qui a créé la mort et la vie pour voir qui de vous agira le mieux » (LXVII, 2). La mort apparaît ainsi comme l'aboutissement d'une épreuve : la vie. C'est en outre une caractéristique du contingent : seul le pré-éternel échappe à la loi de la mort. Il est vivant éternellement. La mort apparaît comme une preuve de la transcendance divine et de la contingence de ce monde. Seul Dieu en est maître : « Dieu est le premier et le dernier » (LVII, 3).

La question de la transcendance reste le pivot du credo ibadite. A cet objet credo viennent se mêler des croyances d'origine non islamique. L'universalisme de la théologie ibadite se trouve ainsi en rapport avec le particularisme local. Les clercs qui défendent une conception métaphysique se trouvent confrontés quotidiennement à l'imagerie populaire, sans doute expression de désirs et de sentiments refoulés et venus

du fond des âges. C'est dans une cérémonie comme celle des funérailles que ce curieux mélange se réalise. A une vérité absolument transcendantale, qui ne souffre aucune division ou dualité, représentée par Dieu, s'oppose une immanence certaine au niveau de la coutume et du rituel. Un équilibre, établi au cours du temps, résume ce qu'on peut appeler la culture d'une minorité religieuse devenue presqu'une minorité ethnique. Les femmes présentent le principal support des croyances d'origine animiste. Maintenues souvent à l'écart des préoccupations théologiques des *faqih*-s, elles ont fini par formuler autrement leur façon de concevoir les phénomènes et la vie. Chez les femmes, le sentiment de piété se mélange étrangement à des croyances manifestement non ibadites, telles la réincarnation des âmes. L'idée d'un retour certain de l'âme préoccupe tellement l'esprit des femmes qu'elles ont fini par instaurer une attitude d'attente chez la femme du disparu. La croyance veut qu'il revienne chercher ses affaires. Aussi s'applique-t-on, dès le premier jour, à les faire disparaître, comme pour enlever tout alibi. De fantastiques contes, qui illustrent des cas de « retour », circulent pendant les veillées funèbres et font régner chez les femmes un étrange sentiment de crainte. Des *Füqro*, sortes de sorciers non reconnus par les clercs, confectionnent même des amulettes à l'occasion. La piété populaire emprunte des voies toutes particulières. Tout se passe comme si la société féminine, par ses croyances, ses rites, et ses cultes était une société autonome. Dans cette société, l'imagerie, la magie, les coutumes, les croyances en des forces occultes jouent un rôle primordial. N'est-ce pas là un signe distinctif des sociétés dites primitives ?